

Adam Ferguson y la dimensión comunitaria de la sociedad civil

Pablo Nocera

(CONICET-UBA)

hcs1_nocera@yahoo.com.ar

Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent.

Jean-Jacques Rousseau

Introducción

Enmarcada dentro de la llamada *Scottish Enlightenment*, la obra de Adam Ferguson ha sido objeto de un sintomático olvido en la historia de la teoría sociológica¹. Su trabajo más conocido, *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (en adelante EHSC) de 1767, desarrolló una serie de preocupaciones que habrían de convertirse en vectores seminales de la disciplina a consolidarse en la próxima centuria². A diferencia de sus antecesores iusnaturalistas, y con puntos de contacto tanto como de discrepancia con contemporáneos de la talla de Adam Smith y Bernard Mandeville, Ferguson tejió un concepto de *sociedad* (civil) de singular profundidad, que problematiza en su interior la (im)posibilidad de recrear la dimensión *comunitaria* de la existencia colectiva. Las líneas que aquí se inician intentan abordar la inestable convivencia de dos conceptos que, para la tradición de la sociología se han vuelto –por lo menos en su visión clásica– una contraposición hasta cierto punto irreconciliable, que haría del título que precede, una fórmula sólo aceptable en términos retóricos: un oxímoron. Por esta razón, los aportes del filósofo escocés son de vital importancia. La singular convivencia de campos semánticos que, a posteriori se habrían desgajado al límite de oponerse, se alternan en sus formulaciones, adueñando una tensión que condensa en su discurso una paradoja que, como querella, protagonizó múltiples debates en el siglo XVIII: *virtue vs. commerce*. (Pocock, 2002a: 559-605) Con esta motivación de fondo el

¹ Algunas excepciones son Sombart (1962), Raison (1970), Eriksson (1993) y Hill (1996)

² Somos conscientes de no querer violentar la valuación de los aportes de Ferguson en el marco de una interpretación que caiga prisionera de aquello que Skinner llamó *mythology of prolepsis*, es decir, sostener un tipo de lectura más interesada en la importancia retrospectiva que la producción generó en sus lectores, que aquel interés que motivó sus formulaciones para el propio autor (Skinner, 2002: 73) Esa recurrente operación puede pensarse como justificación de las prácticas de lecturas que saturan y suturan con grandes nombres (muchos de ellos sin siquiera respaldo de originalidad) ciertos hitos de la historia de las ideas. En este contexto particular, la obra de Adam Smith sería ese equivalente, responsable incluso de la dimensión lateral que cobró la de Ferguson.

escrito se propone desagregar tres ejes de su propuesta analítica en el contexto de la Ilustración Escocesa, a saber: a) origen natural de la sociedad (contra el argumento del contrato social), b) funcionamiento espontáneo de la sociedad (contra el argumento del legislador), c) dimensión afectiva del vínculo social (contra el argumento del interés egoísta). En segundo lugar, analizar la paradoja en que se halla envuelto el concepto de sociedad civil en relación con el de comunidad, para luego reflexionar en torno al rescate de la *virtud cívica* que propone el autor como una mediación activa entre el espacio privado y el público, aspecto este último, desde el cual habremos de reseñar algunas conclusiones preliminares.

La condición social del hombre es innata

Coherente con la aproximación metodológica de base newtoniana de su coterráneo Hume, Ferguson se aproxima a la indagación antropológica siguiendo el desenvolvimiento de la observación desplegada en la historia. Desmontando el apriorismo cartesiano y el *more geométrico* característico del contractualismo, el filósofo escocés se propone describir la dimensión social del hombre como atributo inherente a su naturaleza, demoliendo con ello la visión de la sociedad como artificio producto del consenso: “Tanto en las primeras como en las últimas relaciones recogidas en cada rincón de la tierra, se representa a la humanidad como agrupada en tribus y asociaciones” (EHSC: 5). De esta forma, advierte que el límite de la visión contractual que postulaba un estado pre-social es, en gran medida, consecuencia de un proceder metodológico equívoco que olvida que “el historiador natural se considera obligado a coleccionar datos, no a presentar teorías.” (EHSC: 4) La mirada naturalista sobre la historia le permite inferir a Ferguson –sobre la base del substrato empírico- la operación que denuncia en el apriorismo contractualista en el que la hipótesis ocupa el lugar de la realidad a igual título que la imaginación se confunde con la razón, tanto como la poesía usurpa el terreno de la ciencia (EHSC: 5)³ Advirtiendo al lector sobre que “todas las situaciones son igualmente naturales” Ferguson intenta erosionar la condición social como principio producto del acuerdo entre hombres para dejar atrás el pasado animal y con ello justificar la aparición del desarrollo y progreso de las artes humanas: “Si el palacio no es una construcción natural, tampoco lo es la casa y los refinamientos más elevados en el

³ La lectura de la *Histoire Naturelle* de Buffon habría influido de forma notable en su generación (Waszek, 2003:63) para pensar el desarrollo de la historia de la humanidad en distintas etapas, evitando con ello el modelo dicotómico de base especulativa que se proyectó desde el siglo XVII con la producción del iusnaturalismo.

conocimiento moral y político no son más artificiales en su estilo que las primeras demostraciones de razón y sentimiento” (EHSC: 11)

Si en lo que respecta al hombre, la sociedad parece ser tan antigua como el individuo (EHSC:8) la propuesta de Ferguson requiere inevitablemente una comprensión de la historia que permita pensar el cambio, desarrollo y progreso social desde los albores de la humanidad hasta las formas modernas de los estados comerciales. Para ello, el filósofo escocés propone una teoría de la historia cuyo peso analítico se deposita en los modos de subsistencia y formas de propiedad (Wences Simon, 2006:143) que se fueron desarrollando a lo largo de los siglos y que se cifra paradigmáticamente en tres épocas o estadios. El primero de ellos se caracteriza por una preeminencia de la casa y de la pesca, con un escaso desarrollo cultural y donde la actividad laboral sólo tiene como destino la supervivencia (EHSC: 117). El segundo estadio presenta un desarrollo de la agricultura junto con la formación de las primeras facultades intelectivas en las que se alcanza una idea de propiedad todavía no diferenciada de la posesión. Finalmente, Ferguson describe un tercer estadio, al cual identifica propiamente con la sociedad civil comercial cuya característica manifiesta está dada por el progreso de las artes, la división creciente de las actividades y la posibilidad de planificación de cara al futuro. Este último estadio conlleva el desarrollo de distintas formas de propiedad con crecientes niveles de interdependencia económica. Con ello aparecen las diferencias sociales y materiales, así como un gobierno que detenta el poder político y con el cual se hacen manifiestas las formas civiles de subordinación. De forma articulada, la moderna sociedad civil comercial conforma una matriz social emplazada en la institución gubernamental, en la propiedad y en la subordinación de sectores sociales.

Esta somera presentación nos advierte que el reconocimiento por parte del autor de una sociabilidad natural en el hombre conlleva una teoría de la historia, en la cual su desarrollo es consecuencia de procesos materiales afincados en lo que alude como un progresivo desarrollo de la división del trabajo. Si bien Ferguson no utiliza ese apelativo (refiere más bien a la separación de las artes y las profesiones) deposita en el vector socioeconómico todo el peso de la descripción. A diferencia de sus contemporáneos franceses como Turgot (y más tarde Condorcet), pensó la dimensión progresiva de la historia de la humanidad por fuera de la matriz espiritual de un cierto proceso creciente de ilustración y racionalización. Aunque no discrepa con la idea de perfectibilidad del género humano, le quita toda dimensión volitiva devenida de un proceso de esclarecimiento intelectual autopulsado planificadamente por el

hombre, como sucedía en sus pares galos.⁴ El peso asignado a los procesos materiales, como basamento de la mejora en el paso de las épocas, conjuga en el autor escocés la convivencia de dos dimensiones que hacen a la idea de condición natural de la sociabilidad humana. Por un lado, que el proceso es espontáneo y no se halla dirigido ni planificado por el hombre; por lo tanto es natural. Sin embargo, aunque natural e irreversible, Ferguson deja un espacio para una mirada providencial, desde la cual el creador habría dejado en un plan sus huellas, entre las cuales se hallan la propensiones e instintos humanos que abonarían una idea de perfección creciente (EHSC: 9). Pero por otra lado, esa intervención de la providencia no cancela la posibilidad de la decadencia de las naciones.⁵ En consecuencia, en la propia noción de una sociabilidad natural del hombre se halla alojada la base de la mirada paradójica que tensa la perspectiva de Ferguson: mientras el proceso de desarrollo histórico sigue un curso de progreso (división de las artes y profesiones) que mejora la condición material de las personas en tanto el origen salvaje se tiñe de su contraparte civilizada, esa misma circunstancia avecina escenarios de decadencia y degeneración.

El orden social no necesita legislador

Deudora de la posición anterior, la idea de un orden espontáneo es en Ferguson una perspectiva central que acompaña la naturaleza social del hombre. Así como no existe una figura de pacto o contrato que funde o instituya la sociabilidad humana, tampoco la sociedad puede ser el desprendimiento de un acuerdo voluntario y planificado; guarda la forma de una síntesis espontánea (Foucault, 2007: 341). “La mayoría de la humanidad está dirigida en sus instituciones y estructuras por las circunstancias en que se encuentra, y rara vez se desvía de su camino para seguir el plan de un único proyectista. [...] Ninguna constitución se ha formado por contrato, ni ningún gobierno está copiado de un plan.” (EHSC: 155-156). El tópico anterior y el presente se funden en un mismo vector de análisis para concluir que la figura del Legislador, sólo puede —si pretende dirigir y orientar el curso del desarrollo humano— entorpecer el devenir cuya dinámica viene dada por encima de cualquier voluntad

⁴ Si bien es cierto que la idea de progreso tiene una fuerza inobjetable en el siglo XVIII (Nisbet, 1981:243) las perspectivas francesas y británicas son divergentes en lo que atañe a las bondades automáticas que tal curso de acontecimientos esperable podía augurar. Mientras que los autores galos, con desigual peso en factores económicos y racionales —Turgot y Condorcet respectivamente— consideraban que el futuro anunciaba una mejora inagotable tanto en el plano social como moral (Löwith, 1956:103-108), Ferguson se halla reticente a manifestar esa misma esperanza en la proyección (EHSC: 173).

⁵ “La seguridad pública y los intereses de los estados, las instituciones políticas, las pretensiones partidistas, el comercio y las artes son temas que pueden atraer la atención de las naciones [...] Podemos decir que las naciones languidecen cuando dichos objetivos dejan de interesar, cuando se descuidan durante un tiempo considerable los estados declinan y el pueblo degenera”. (EHSC: 267)

anticipatoria o constituyente. Aquí dos dimensiones sostienen el punto de vista del autor: el peso de la experiencia y el de la costumbre. Ambas confluyen, en su opinión, en la conformación de las instituciones y se imponen cómodamente a cualquier intento proveniente de la razón que tenga por finalidad torcer el rumbo de los acontecimientos. Su perspectiva, como es habitual en las ilustraciones de la antigüedad clásica a las que apela, se ampara en los avatares de la antigua Grecia y Roma: “Si los hombres, durante épocas de intensa reflexión y dedicados a la busca del progreso, permanecen unidos a sus instituciones y trabajan bajo muchos inconvenientes reconocidos, no pueden verse libres del imperativo de la costumbre. ¿Cuál podemos suponer sería su carácter en tiempos de Rómulo y Licurgo? No estarían seguramente más dispuestos a adoptar los proyectos o innovaciones y a librarse de las consecuencias del hábito.”(EHSC: 156-157).

En consecuencia, la razón no opera como un corrector que avizorando las imperfecciones del orden natural introduce un trastrocamiento profundo para transformar el funcionamiento defectuoso de un estado de cosas. La razón sólo guarda en este esquema una función instrumental cuya finalidad última se aleja en mucho de aquella que pudieran asignarle los modelos contractuales como los de Locke y los de Rousseau. En este sentido, la dimensión espontánea con que Ferguson describe cómo históricamente las instituciones se han ido depositando al lento compás de las costumbres, el hábito y la repetición, desplaza cualquier programa que pretende comprender el orden social desde un Legislador que —sin importar aquí cuál es su justificación teórica—termina por presentar una perspectiva omnisciente.

Antes que el interés, la benevolencia

Aunque las explicaciones vertidas en el *Ensayo* no están exentas, a menudo, de tensiones y ciertas ambigüedades, a partir de estos tópicos iniciales, Ferguson describe la naturaleza humana a contrapelo de la imagen clásica de cuño hobbesiana. En otras palabras, Ferguson invierte la antropología negativa a partir de la cual aquel edificara el Leviatán, ofreciendo una imagen del hombre apoyada no en la persecución del propio interés (*self love*)⁶ sino en lo

⁶ Ferguson corrige aquello que considera una extensión inadecuada del uso de la noción de amor en la expresión *amor propio*. “El amor es un sentimiento que lleva la atención de la mente más allá de sí mismo, y su objeto se da en sentido de la relación con algún semejante. [...] Pero como el cuidado con el cual un hombre vela por su propio interés y la atención que el afecto le lleva a preocuparse por el del otro, pueden tener efectos similares [...] confundimos los principios por los que actúa, suponemos que son de la misma clase, solamente referidos a distintos objetos; y nosotros no sólo aplicamos impropriamente el término amor, en relación a sí mismo, sino que, en cierta manera, tendemos a degradar nuestra naturaleza, limitamos las miras de un supuestamente egoísta

contrario: la benevolencia. Antes de continuar, puede ser apropiado precisar los términos de ese contrapunto, en el que el facilismo de depositar en Hobbes la figura del interlocutor puede suprimir un nombre de época importante, cuya presencia fue central como motor de polémicas y controversias, a muchas de las cuales respondieron los escoceses como Hutcheson, Smith y nuestro autor.

La matriz con que Hobbes analiza al hombre en estado de naturaleza (*homo homini lupus*) había sufrido una peculiar actualización a principios del siglo XVIII de la mano de Bernard Mandeville, cuya obra *The Fable of the Bees* había conmocionado las tradiciones políticas y morales inglesas asentadas en la idea de virtud. Bajo la influencia del jansenismo, Bayle y Pascal, Mandeville se valió de una perspicaz indagación psicológica para demostrar que detrás de las acciones aparentemente virtuosas se escondían motivos egoístas que oficiaban como el auténtico resorte de la acción de los hombres (Horne, 1982:65). Al definir el egoísmo como punto de apoyo de la sociedad humana, Mandeville abre una brecha en la que se vuelve muy difícil justificar que la sociedad se mantenga unida gracias a un principio de la naturaleza humana. El argumento primigenio de Lord Shaftesbury de un principio de sociabilidad natural al hombre era invertido en la formulaciones del médico holandés para terminar reconociendo que en término sociales, los vicios privados generan virtudes públicas. “Las cualidades apreciables del hombre no ponen en movimiento a ningún miembro de la especie: la honradez, el amor a la compañía, la bondad, el contento y la frugalidad son ventajosos para una sociedad indolente [...] Pero las necesidades, los vicios y las imperfecciones del hombre, junto con las diversas inclemencias del aire y otros elementos, son los que contienen las semillas del arte, la industria y el trabajo [...]” (Mandeville, 2001: 246) De los dos caminos posibles para pensar la vida de los hombres, Mandeville desechaba el de la virtud altruista para justificar plenamente el de la prosperidad mundana. Alterando la tradición del *humanismo cívico* hasta el punto de invertirlo, Mandeville consideraba que los imperativos de un estado poderoso en términos económicos requieren de una masa de trabajadores en constante movimiento y producción, circunstancias para las cuales la educación y la participación ciudadana traen más inconvenientes que ventajas.

Al plantear que una vida privada repleta de vicios no produce efectos nocivos a escala social, Mandeville apuntalaba la espontaneidad del orden social (la imposibilidad de su dirección planificada previa) reconociendo el principio estructural por el cual las acciones de

afecto, para asegurar o acumular los componentes del interés o los medios de una vida meramente animal.” (EHSC: 16-17)

los hombres traen aparejadas consecuencias impensadas que permiten cifrar en lo social una cuota de indeterminación que justifica su comportamiento como egoísta. Esta matriz —cuya recuperación por Adam Smith será evidente en la década de 1770 como justificación del accionar autorregulado del mercado sobre la base de la competencia individual—fue objeto de la crítica de Ferguson en un sentido muy claro. El interés o el amor propio no es el único resorte que explica el comportamiento del hombre. La denuncia del filósofo escocés advierte lo que hoy podríamos llamar la operación sinecdóquica en la que el interés —sólo un aspecto del fundamento de la actividad del hombre—es proyectado como la totalidad justificadora regular e identificable de su comportamiento: “El término interés que comúnmente se aplica a algo más que nuestra propiedad, se emplea a veces por utilidad general, y esta por felicidad, de modo que con estas ambigüedades no es sorprendente que seamos aún incapaces de determinar si el interés es el único motivo y la medida para distinguir nuestro bien y nuestro mal” (EHSC: 19)

Ferguson parte de una concepción mixta de la naturaleza del hombre en la que se conjugan los componentes de un humanismo cívico y las perspectivas del naciente liberalismo económico. En su esquema, ambas dimensiones se expresan en la persecución de tres leyes que organizan la voluntad: la ley de la autoconservación, la ley de la sociedad y la ley de la excelencia (Wences Simon, 2006:111) La primera de ellas mueve al hombre a buscar y garantizar la propia conservación. Sin embargo, la propia conservación no significa sólo la salvaguarda física o la mera supervivencia. Los hombres son naturalmente benevolentes y con ello aparece la segunda ley. Junto con el interés que promueve la autoconservación, la benevolencia y una serie de *pasiones desinteresadas*⁷ llevan al hombre a actuar incluso contra sí mismo tejiendo un mapa de relaciones que podríamos identificar como producto de las propensiones sociales de su naturaleza. El equilibrio y la prosperidad social sólo pueden alcanzarse como resultado de una adecuada proporción entre ambas. De ellas emerge como resultado la prosecución de la tercera ley: la búsqueda de la excelencia. Aquí Ferguson vuelve a separarse de los referentes galos de la filosofía para pensar esta dimensión de forma distinta a un progreso lineal y ascendente. La excelencia implica un grado de desarrollo motorizado por la acción en al que la pasividad y la comodidad de un mundo privado es

⁷ “Cuando se toma en este sentido, no se pensará seguramente que comprende al mismo tiempo todos los motivos de la conducta humana, si no se permite a los hombres tener una bondad desinteresada, al menos no se les puede negar el tener pasiones desinteresadas de otra clase: el odio, la indignación y la rabia, le impulsan con frecuencia a actuar en contra de su propio interés e incluso a arriesgar sus vidas sin ninguna esperanza de compensación futura de ventajas o beneficios” (EHSC: 19-20) Foucault acierta a al enfatizar que esta mención de la prosa fergusoniana caracteriza lo propio de la sociedad civil como algo no equiparable directamente con el mercado y su prototípico *homo aeconomicus* (Foucault, 2007:342-343)

asediada constantemente por los reclamos de intervención en la vida pública de mano de eso que llama virtud y que más adelante comentaremos. La perfección moral a la que refiere con esta ley es la prosecución de esa dimensión cívica, y por ende social, que requiere toda vida humana para poder desplegarse y volver acto su potencialidad.

Con todo, es claro que Ferguson añora de forma evidente las máximas estoicas que fundamentaron mucho del ideal de la república romana.⁸ Sin entrar en precisiones que los límites de este escrito no habilitan, debemos reconocer que la benevolencia es la expresión contemporánea del ideal estoico de amor a la comunidad que Ferguson tenía sumamente presente como ideal. El rechazo del estoicismo a los desbordes egoístas de la persecución del placer—que alentaba el epicureismo en la antigüedad— (Long, 1977:188) prefiguraban aquello que el interés como único y último motor parecía estimular la mirada de Mandeville y algunos contemporáneos contra los que el escocés desplegó su pluma. A diferencia del médico holandés, para el filósofo escocés, la benevolencia era el resorte último de la vida del hombre que, como *band of society*, conformaba las bases del espíritu público. Con ella, Ferguson recupera una dimensión afectiva del vínculo social cuyo presupuesto es que existen motivos más fuertes para mantener a los hombres en relación que el cálculo devenido de circunstancias económicas. Esa *simpatía* que mantiene entrelazados a los hombres en sociedad (EHSC: 5/11), erigía la principal fuerza de cohesión social alejada del protagónico ‘intercambio mercenario de servicios’ que defendiera su homónimo Smith (1997: 186)⁹.

Hasta aquí la tríada de tópicos que analizamos nos suministra una plataforma para pensar la sociedad civil y el problema de la comunidad tal como anunciáramos en la introducción. Veamos a continuación cómo nuestro autor distingue esas dimensiones para ver luego que consecuencias trae aparejadas.

⁸ Para 1783 Ferguson editaba un considerable trabajo sobre la historia de la república romana (*The History of Progress and Termination of the Roman Republic*) en la que se condensaba el análisis de buena parte de las experiencias (positivas y negativas) que sostuvieron su esplendor y jalonaron luego su caída. Nos eximimos referir aquí a ella por una cuestión de espacio. La condición de lector del mundo antiguo, particularmente del estoicismo greco-romano y el republicanismo marco-aureliano, siguen demandando una investigación que permita justipreciar a Ferguson como heredero activo de esas tradiciones. No obstante, una referencia muy estimulante sigue siendo Pocock (2002a :559-607)

⁹ Como bien afirma Wences Simon, la benevolencia era para Smith una virtud valiosa pero lateral frente a los imperativos de la supervivencia como finalidad suprema de la vida en sociedad. La virtud moderna para Smith era la justicia, cuya imparcialidad y exactitud, le permitía su ejecución por fuera de la volición de las partes. Cfr Wences Simon, 2006:120.

La paradoja de la sociedad civil

El origen de la sociedad no es para Ferguson un problema que pueda pensarse más allá del hombre mismo. La concepción de la sociabilidad innata a la que aludimos en los apartados anteriores nos condujo a reflexionar en torno a la idea de historia socio-natural de la humanidad en tres estadios cuya coronación culmina con la sociedad civil. Asimismo, precisamos cómo el filósofo escocés analiza el lazo social como algo más que el despliegue calculado de intereses individuales. Ahora bien, la idea de progreso que vertebra el paso de un estadio salvaje a uno civilizado abre varios interrogantes que vuelven la noción de sociedad civil un nudo conceptual con ribetes paradójales. Si recapitulamos, podemos ver que el desarrollo material progresivo de la sociedad es la condición misma que permite un aumento de la prosperidad material y despliegue de riqueza. Ferguson afirma que podemos “felicitar justificadamente a nuestra especie por haber pasado de un estado bárbaro de desorden y violencia a una situación de paz interna y política regular.” (EHSC: 285) Sin embargo, esa misma condición de pacificación y ‘dulcificación’¹⁰ que traen aparejadas el comercio y el progreso material, demuestran un costado negativo que vuelve manifiesta la amenaza de una decadencia de las propensiones sociales basadas en las *pasiones desinteresadas*. En pocas palabras, la paradoja se cifra en la inestable convivencia de un creciente avance en las mejoras de las condiciones históricas de existencia de la humanidad con una creciente desafección de los individuos de la vida pública que vuelve la política un ámbito cada vez más proclive a cercenar la libertad.

En este contexto podemos ubicar la aparición de la noción de comunidad por parte de Ferguson. Si bien la expresión aparece de forma recurrente en el *Ensayo*, su uso no siempre alberga un campo semántico definido; no obstante, es posible identificar algunas de sus características a los fines de depurar su significación. Es importante advertir que la noción no aparece necesariamente como contrapuesta a la de sociedad civil y comercial. La precisión de sus contenidos nos permitirá no sólo caracterizar simultáneamente la sociedad civil sino dar profundidad al aspecto paradójal que envuelve a esta última.

Lo primero que podemos referir es que su aparición enfatiza en Ferguson el plano de la benevolencia. En general, se halla vinculada a esta última noción o algunos de sus atributos. El primero de ellos supone que la comunidad es aquello a lo que pertenecemos cuando prima

¹⁰ La expresión ‘polished’ en Inglaterra y ‘doux’ en Francia para aludir respectivamente a la sociedad comercial —en tanto ‘pulida’ frente a la ‘salvaje’— así como al comercio —como práctica ‘dulce’ y pacífica frente a la guerra— fue una denominación frecuente en el siglo XVIII. Cfr. Hirschman, 1978:66-69.

la práctica del hombre guiada por la ley de sociedad. Permítasenos citar la condensación más paradigmática de la acepción *in extenso*: “Las aptitudes de los hombres y, en consecuencia, sus ocupaciones se dividen corrientemente en dos clases principales: la egoísta y la social. La primera se complace en la soledad, competencia y enemistad. La segunda nos inclina a vivir con nuestros semejantes, y a hacerles bien, tiende a reunir a los miembros de la sociedad, y los hombres terminan con una participación mutua de sus penas y sus alegría, sacando de la presencia de los hombres una ocasión de júbilo. Bajo esta clasificación podemos enumerar las pasiones de los sexos, el cariño de los padres e hijos, la humanidad en general, o los compromisos particulares; sobre todo esa disposición del alma por la que nos consideramos como una parte de alguna bien amada comunidad, y como miembros individuales de alguna sociedad cuyo bienestar general es para nosotros el principal objeto de preocupación y la gran regla de nuestra conducta.” (EHSC: 64-65) En esta breve consideración vemos como la naturaleza mixta del hombre a la que antes referíamos se comparte en el plano comunal y societal. La ley de sociedad responde a la primera, la de autoconservación responde a la segunda. Es importante señalar que la comunidad como la sociedad no suponen así una exclusión originaria, sino más bien, la contemporaneidad de las dos dimensiones de la naturaleza humana. En otras palabras, Ferguson no considera la forma comunal como anterior y añorable por originaria y arcaica, frente al desarrollo de la forma societal, inexorable y moderna.¹¹ Por el contrario, la dimensión comunal de la sociedad tiene que ver con los vínculos ‘no interesados’ que mantienen a las personas en sociedad. Este programa no apoyado en la historización sucesiva de ambas instancias supraindividuales se hace manifiesto en el *Ensayo* al enfatizar que “El hombre es, por naturaleza, miembro de la comunidad y cuando se lo considera desde este punto de vista, el individuo parece no haber sido creado para sí mismo. El debe olvidar su felicidad y su libertad cuando interfieren con el bien de la sociedad. Es solamente parte del todo y la alabanza que creemos merece su virtud es sólo parte del elogio general que dedicamos a un miembro del cuerpo [...]” (EHSC: 72).

Ahora bien, la sociedad en su forma civil o comercial (último estadio del desarrollo histórico de la humanidad) parecía dar –por medio del fomento de la lógica del interés individual—un espacio creciente a la expansión del principio de autoconservación. A pesar de que en la segunda mitad del siglo XVIII se tendía a pensar de forma cada vez más

¹¹ A diferencia de varios expositores de la dicotomía en la teoría sociológica del siglo XVIII y principios del XX, la postura de Ferguson esboza, aunque de forma rudimentaria y precaria, una distinción que en lugar de cifrar una ontología definitoria y por tanto excluyente para ambas instancias, las remite a una convivencia de perspectivas cuyo peso descriptivo se halla en la escala gubernamental con que se piensa el orden socio-político.

extendida que el interés era una motivación pacífica, que por su constancia y su carácter previsible podía poner freno al desenfreno de las pasiones (Hirschman, 1978:55-57), Ferguson muestra todavía una mirada crítica al respecto. Si bien concuerda que el interés y su persecución hacen del comercio la forma fundamental de las sociedades civilizadas y es ello en gran medida el motivo de su pacificación y sofisticación, también con ello ha decrecido la preocupación de los hombres por la vida pública. Con este diagnóstico certero, Ferguson despunta otra dimensión de la noción de comunidad que complementa la anterior. La dimensión conflictiva del vínculo humano, tanto al interior de una misma sociedad, como en la relación con otras, es un factor que promueve la acción comunal y estimula el desarrollo de las propensiones sociales que condensa la idea de virtud. Por ello sostiene: “La paz y la unanimidad se consideran comúnmente como las principales bases de la prosperidad pública, sin embargo la rivalidad de comunidades separadas y las agitaciones de la gente libre son los principios de la vida política y la escuela de los hombres.” (EHSC: 77).

La consideración positiva del conflicto como factor aglutinante de la vida política, y por tanto revitalizador del espacio público, parece reforzar la idea de que la dimensión comunal de toda sociedad se potencia con la presencia de un otro al que se considera rival. El potencial belicoso de la rivalidad entre naciones le parece a Ferguson el motivo fundamental que saca a las personas del privatismo cotidiano que el comercio nutre por vía de la práctica pacífica y atomizada del intercambio. Si bien la comunidad era el objeto supremo de afecto del salvaje, cada vez más “las naciones mercantiles se convierten en un conjunto de individuos que, más allá de su propio oficio, ignoran todos los asuntos humanos, y que pueden contribuir al mantenimiento y aumento de su riqueza común sin hacer de este interés un objeto de su atención o cuidado.” (EHSC: 228) No es casual en este sentido que Ferguson apoyara la conformación de milicias populares frente a la posibilidad de conformar ejércitos profesionales, los cuales profundizarían la separación de los ciudadanos de los requerimientos políticos de la nación. (Sher, 1989:250) En pocas palabras, la homogeneidad creciente que proyecta el mundo mercantil tiende a desequilibrar el desarrollo del interés por autoconservación en detrimento de las pasiones desinteresadas que emergían de las propensiones sociales de los hombres.

Este escenario parece como preocupante para el filósofo escocés por sus consecuencias políticas. Una ‘sociedad de mercado’ y con tendencias deterritorializantes (Rosanvallon, 2006:89) diluye cualquier estímulo para compensar la expansión desorbitada de un individualismo cuyo correlato es la creciente separación de lo público y lo privado. Aunque

el comercio pacífica, no garantiza la salvaguarda de la libertad frente a la creciente autonomización de lo político, cuya cara más visible suele ser el despotismo: “Cada ciudadano es reducido a la condición de esclavo y todos los encantos que la comunidad proporciona a sus miembros han dejado de existir. La obediencia es el único deber que queda y se impone a la fuerza.” (EHSC: 346). La libertad de los antiguos frente a la de los modernos —tal como la popularizara luego Benjamin Constant en 1819— es la que salvaguarda la mirada comunitaria cuyo eje es la vida común y la intervención en el espacio público. ¿Qué proyección tiene este diagnóstico en la mirada de Ferguson? ¿La comunidad se diluye al interior de la sociedad comercial? Veamos como la virtud puede, para el escocés, officiar como una compensación para los efectos nocivos de la expansión mercantil.

La recuperación de la virtud

La brecha que abre la sociedad civil como ámbito de expansión del comercio hacia de la historia de la humanidad un gradual desarrollo de la separación de las artes y las profesiones cuya complejidad simplifica dimensiones de la existencia material pero dificulta otras de la convivencia social: “La progresión desde los cazadores hasta los pastores, y desde los recolectores a los mercaderes, ofrecía no sólo el relato de una plenitud creciente, sino también una serie de etapas de progresiva división del trabajo que comportaba asimismo una creciente organización, cada vez más compleja de la sociedad y la personalidad.” (Pocock, 2002b: 222)

La dimensión negativa de la expansión del mundo mercantil traía aparejada una progresiva corrupción del espíritu público. Al igual que sus antepasados, Maquiavelo y Montesquieu —con éste último declara una deuda explícita (EHSC: 82)— Ferguson coloca en la corrupción la principal causa del declive y potencial ruina de la sociedad civil y comercial. La corrupción es para el filósofo escocés “una debilidad auténtica o depravación del carácter humano que puede producirse en cualquier estado [...]” (EHSC: 314) En este sentido, no hay una correspondencia lineal entre aumento de la civilización y aumento de la corrupción. Los ejemplos que analizó en la historia romana y florentina le brindaron ejemplos de la recurrencia de estos procesos sin necesidad de atarlos al avance del progreso. Sin embargo, la corrupción siempre pone en la escena una merma manifiesta en los hombres en la preocupación por la libertad, situación en que los miembros de la comunidad dejan de atender los asuntos públicos para pasar a custodiar sólo las transacciones de sus bienes privados. (EHSC: 305)

Sin embargo, Ferguson veía en las peculiaridades de la sociedad civil comercial algunos procesos tendientes a favorecer la corrupción del espíritu público. En pocas palabras, la intensificación de la división del trabajo, junto con la proyección de los valores comerciales que sustituyen las pasiones por el interés, sumada la tendencia al lujo y la pasividad, conformaban un cuadro de situación muy propicio en el que “privan al ciudadano de las ocasiones de actuar como un miembro de la comunidad, que quebrantan su espíritu, rebajan sus sentimientos y descalifican su mente para los negocios.” (EHSC: 270).

El avance del interés por sobre la persecución de la gloria y el honor, atomizan las prácticas sociales volviendo el contacto con los congéneres una circunstancia repetida, sobre la base de una necesidad privada sin cuidado ulterior por el vínculo social y su perdurabilidad. “Cuando un individuo no encuentra más entre sus asociados la misma inclinación a someter cada objeto al uso público empieza a preocuparse de su hacienda personal y se alarma por los cuidados que cada persona dedica a lo suyo. Se siente impulsado, no sólo por un sentido de emulación o envidia, sino por un sentido de la necesidad. El individuo empieza a dejar que las consideraciones de interés ocupen su mente.” (EHSC: 122-123). De igual forma, el lujo y la riqueza relajan las prácticas sociales por fuera de la esfera individual, haciendo de la intimidad el único espacio de actuación, cuya pasividad en el exterior aleja al ciudadano de los asuntos públicos. En similares términos opera la división del trabajo. No sólo aleja técnicamente al hombre de sus pares (Bejar, 2000:92) sino que termina por “desmembrar el carácter humano” (EHSC: 275)

La virtud oficia como esa correa de transmisión que moviliza al hombre a la arena pública, espacio desde el cual sus preocupaciones se emancipan del mero contexto individual. Si la sociabilidad natural tiene posibilidades de desplegarse, lo es a condición de reclamar una vida activa, condición inevitablemente plural que sólo puede recrear la política y no la lógica propia de la sociedad civil. El comercio erige a la comunidad como un medio, en el que —para usar una expresión hegeliana— los sujetos dejan de ver un ámbito de realización, para hallarse inmersos en un sistema de necesidades. Para Ferguson la virtud custodia y resguarda la dimensión comunal de toda sociedad cuya expansión atenta con horadar la libertad, incluso antes que la felicidad. La faz colectiva de la libertad y por ende la necesidad de que sea pensada como problema republicano sigue depositando en el ámbito económico un lugar de desconfianza para el cual las soluciones no vienen desde la espontaneidad de un orden (que Smith depositará en el mercado) ni de un gobierno (que los contractualistas depositaban en el legislador), sino de la dimensión capilar que hombres protagonizan al reclamarse como

sujetos activos de un mundo en el que su condición se puede garantizar por la acción común, antes que por cualquier forma de ingeniería social.

A modo de conclusión

De cara al contrapunto que cifraron a posteriori de Ferguson, la obra de Adam Smith — como análisis y legitimación del mercado usurpando el mundo cívico— y Karl Marx —como denuncia y crítica de sus consecuencias— su obra y particularmente el *Ensayo* condensaron el diagnóstico de una época de transición. Esa misma tensión, no resuelta de forma moderna como lo hicieron sus continuadores, hizo del concepto de sociedad civil fergusoniano la declaración de la inestabilidad y peligros que aporta al mundo moderno el descuido de la virtud frente al apego al comercio. A pesar de la distancia y la diferencia que separa la formación discursiva del escocés de aquella en que se emplazaría la sociología en el siglo siguiente, la tensión aporta una perspectiva sugerente. En primer lugar, porque la esfera comunal que refiere a la virtud como dimensión activa y social de la naturaleza del hombre es una realidad que no excluye lo societal, sino que lo posibilita y en última instancia lo nutre. En segundo lugar, porque lo comunal requiere para su perdurabilidad y recreación de una dosis de alteridad conflictiva (real o potencial) que sustraiga a los hombres del colectivo de sus menesteres privados en pos de un objetivo común. En tercer lugar, la dimensión pacífica de la convivencia humana no garantiza el progreso y mejora de su condición, razón por la cual la potencial universalización y desterritorialización de la sociedad civil amenaza más que favorece la implicancia del hombre en los asuntos políticos con miras a salvaguardar la libertad frente a un poder cada vez más distante por desafección de sus gobernados. En cuarto lugar, porque la sociedad civil parece más el emergente de una necesidad estructural para hacer posible el gobierno (acordamos con Foucault, 2007: 337), que una realidad emergente de la existencia vital de aquellos que son gobernados. Con esto último, podríamos pensar con el filósofo escocés que si la sociedad civil responde a un imperativo de conservación que irriga la lógica del interés, la comunidad lo hace con relación a la sociabilidad que nutre la de la benevolencia. La faz centrípeta de la primera y la faz centrífuga de la segunda hallaron en el concepto de nación como *constructo* decimonónico novedoso, una forma de convivencia inestable pero eficaz para evitar la usurpación de una sobre otra. Resta preguntar si desde nuestro presente ese artificio hoy horadado por la globalización tiene algún equivalente. No obstante, ese interrogante supera los límites de las líneas que aquí finalizan.

Bibliografía:

- BEJAR, Helena (2000) *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*. Barcelona, Paidós.
- ERIKSSON, Björn (1993) The first formulation of sociology. A discursive innovation of the 18th century, en *Archives Européennes de Sociologie* 34 (2) : 251-276
- FERGUSON, Adam (1974) *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- FOUCAULT, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HILL, Lisa (1996) Anticipations of Nineteenth and Twentieth-Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson, en *Archives Européennes de Sociologie*, 37 (1): 203-228.
- HILL, Lisa (1997) Adam Ferguson and the Paradox of Progress and Decline, en *History of Political Thought*, 18 (4): 677-706.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1978) *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HORNE, Thomas (1982) *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LONG, Anthony (1977) *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza.
- LÖWITH, Karl (1956) *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar.
- MANDEVILLE, Bernard (2001) *La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica.
- NISBET (1981) *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa.
- POCOCK, John (2002a) *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos
- POCOCK, John (2002b) *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons.
- RAISON, Timothy (1970) *Los padres fundadores de la ciencia social*, Barcelona, Anagrama.
- ROSANVALLON, Pierre (2006) *El capitalismo utópico*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SHER, Richard (1989) Adam Ferguson, Adam Smith, and the Problem of National Defense, en *The Journal of Modern History*, 61(2): 240-268.
- SKINNER, Quentin (2002) *Visions of politics*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, Adam (1997) *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza.
- SOMBART, Werner (1962) *Noosociología*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- WASZEK, Norbert (2003) *L'Écosse des Lumières*, Paris, PUF.
- WENCES SIMON, María Isabel (2006) *Sociedad civil y virtud cívica en Adam Ferguson*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales.